

Teologia Praktyczna  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny  
Tom 9, 2008

JANUSZ NAWROT

## Granice dialogu w Starym Testamencie – osoby i sytuacje

Niniejszy artykuł pragnie rozszerzyć pole badań nad dialogiem jako kategorią wzajemnego odniesienia, jakie następuje między różnymi bytami zdolnymi w ogóle do komunikacji. Ścisłej, możliwości prowadzenia dialogu odnieść można jedynie do świata bytów rozumnych. Martin Buber w swej fundamentalnej książce *Problem człowieka*<sup>1</sup> podzielił obszary dialogu na świat ludzi, świat przyrody oraz świat nadprzyrodzony, w który włączył oczywiście Boga. Człowiek nie jest więc bytem skończonym, nastawionym na siebie i zamkniętym w sobie, lecz konstytuuje się poprzez odpowiednie, właśnie dialogowe relacje z innymi ludźmi, światem, a ostatecznie z Bogiem. Według autora człowiek znajduje się w ciągłej relacji z wszystkimi tymi światami, które nie mogą być dla niego jedynie tłem, lecz naturalnym odniesieniem, bez którego człowiekowi w ogóle byłoby trudno istnieć. Jego własne „Ja” może funkcjonować tylko w odniesieniu do tego, ku czemu zwraca się imieniem „Ty”. Relacja „Ja – Ty” jest konstytutywną relacją ludzkiego istnienia, czyli relacją ontyczną, nie tylko poznawczą czy wartościującą i wszelkie jej niszczenie jest niszczeniem człowieka. Z tej racji należy odrzucić zarówno indywidualizm, który nie dostrzega relacyjności człowieka, jak i kolektywizm, który ją lekceważy. Jak zauważają badacze, w *sposób najdoskonalszy człowiek realizuje się w spotkaniu z absolutnym, nieustannie obecnym »Ty« Boga. Model takiego spotkania odnalazł Buber w starotestamentalnej wizji wiary jako ufności, której podstawę stanowi żywe Objawienie, nie zaś dogmat i instytucja*<sup>2</sup>.

Tak oto ludzka egzystencja waha się między stwierdzeniem Mertona o samotności wyspy człowieczego życia a wczesną poezją Majakowskiego: „jednostka zerem, jednostka niczym”. Świadome kształtowanie ludzkiego życia w tej

<sup>1</sup> Wydanie polskie: M. B u b e r: *Problem człowieka*. PWN. Warszawa 1993.

<sup>2</sup> Por. [http://portalwiedzy.onet.pl/70370,,,,buber\\_martin,haslo.html](http://portalwiedzy.onet.pl/70370,,,,buber_martin,haslo.html).

relacyjności ontycznej oraz pragnienie jej, jest najlepszym i ostatecznym sposobem na pełne uwolnienie człowieka zarówno od wszelkich uzależnień jak i wyobcowania społecznych. Spotkania i dialog między ludźmi musi istnieć nie dla samej rozmowy, lecz dla pełnej ludzkiej komunii społecznej i duchowej. Da to podstawy do ujawnienia wartości człowieczeństwa, co sprzeciwia się radykalnie podstawom zarówno indywidualizmu jak i kolektywizmu<sup>3</sup>.

## **I. Biblijny fundament dialogu – relacyjność bytu ludzkiego**

W Biblii przekonanie to znajduje swe pełne uzasadnienie w najbardziej bodaj znanym tekście Rdz 2, 18, w którym zostaje obwieszczona konstytutywna zasada dialogicznej natury człowieka:

*Pan Bóg rzekł: »Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc«.*

Zauważyć tu należy trzy podstawowe fakty:

- zdanie to jest stwierdzeniem Boga – jest to stwierdzenie faktu obiektywnego, przeciwnego indywidualizmowi i kreowaniu samotności skierowanej ku sobie, jak i kolektywizmowi wymazującemu podmiotowość jednostek;
- relacyjność z drugim człowiekiem jest cechą ontycznie wpisaną w ludzki byt i wyznacza istotową potrzebę człowieka wyjścia ku drugiemu i jego otwarcia się na wszystko, co inne;
- relacyjność ta została zdefiniowana hebrajskim terminem עֲזָרָה „pomoc”, co w ST oznacza możliwość zaradzenia potrzebom jednego człowieka przez drugiego.

Co jednak z tego wynika? Otóż najpierw fakt, że u każdego człowieka następuje w sposób naturalny uświadomienie sobie własnych potrzeb wraz z nie-  
możnością ich zaspokojenia bez jednoczesnego odwołania się do kogoś drugiego<sup>4</sup>. Po drugie, otwarcie się na pomoc ze strony drugiego człowieka. Po trzecie, relacja zwrotna, która wyraża się w możliwości ofiarowania własnej pomocy w tym, czego potrzebuje drugi, chociaż z drugiej strony nie zastępowanie do we wszystkim i nie decydowanie za niego. Wreszcie – po czwarte – możliwość współ-

<sup>3</sup> Por. wartościowe spostrzeżenia A. Gielarowskiego w: <http://gielarow.w.interia.pl/zasada.html>.

<sup>4</sup> W myśl Rdz 2, 20 potrzeb tych nie jest w stanie zaspokoić żaden przedstawiciel świata zwierzęcego, co od razu kieruje zainteresowanie człowieka ku pomocy tej samej natury, co on sam. W różnych kontekstach sytuacyjnych, zwłaszcza w kontekście militarnym, por. m.in. Joz 1, 14; 10, 4.6.33; 2 Sm 8, 5; 18, 3; 21, 17; 1 Krl 20, 16; 1 Km 12, 22; 2 Km 26, 13; 28, 16; politycznym /dyplomatycznym: 1 Krl 1, 7; Iz 30, 5; Ezd 10, 15.

nego tworzenia nowych wartości lub rzeczywistości na zasadzie wzajemnego uzupełniania się. W ten sposób uwiadamia się ontyczna relacja międzyludzka, która jest z natury swej dialogiczna, wkraczająca we wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji, od biologicznej poczynając, poprzez społeczną, gospodarczą, naukową, kulturalną, psychiczną, moralną, na duchowej kończąc.

## II. Dialog partnerów równorzędnych

Przypomniawszy te kilka podstawowych wiadomości o ontycznej strukturze dialogicznej człowieka warto jednak uświadomić sobie pewną sprawę dość paradoksalną. Stary Testament uczy, że istnieją pewne granice dialogu. Jak to rozumieć? Czy chodzi o formę dialogu, czy o jego treść? Dialogu między kim a kim? Czy istnieją obszary, które zostają wyciągnięte z możliwości podjęcia dialogu, a jeżeli tak, to dlaczego i w jakim celu? Kto decyduje o zawężeniu pola dialogu? W tym właśnie daje się zauważyć dialog jako zjawisko wielowymiarowe. Nie możliwe jest zacytowanie całego bogactwa tekstów biblijnych, lecz należy przyrzec się choćby kilku sztandarowym, ukazującym zagadnienie. Jeżeli mówimy o Biblii, natychmiast ukazują się dwie najważniejsze płaszczyzny dialogu, wyznaczone przez jego partnerów: relacyjność człowiek – człowiek oraz relacyjność człowiek – Bóg, przy czym zwłaszcza ta ostatnia nie jest zamienna: inną płaszczyznę dialogu wyznacza relacja człowiek – Bóg, inną relacja Bóg – człowiek, a to ze względu na zasadniczą nierówność partnerów dialogu.

Relacyjność zachodząca między ludźmi, widoczna jest na dwóch zasadniczych poziomach. Po pierwsze – partnerów równorzędnych pod względem statusu społecznego, materialnego, narodowego czy kulturowego. Tu zasadniczo nie ma pól ograniczeń, a dialogiczność człowieka otwarta jest na niemal wszystkie dziedziny życia, poczynając od komunikowania i zarządzania najprostszym potrzebom, aż po potrzeby duchowe. W konkretnych sytuacjach życiowych przykładem klasycznym jest prawniczy tekst Wj 23, 5:

*Jeśli ujrzysz, że osioł twego wroga upadł pod swoim ciężarem, nie ominiesz, ale razem z nim przyjdiesz mu z pomocą.*

Tekst ten należy rozpatrywać łącznie z poprzedzającym go w. 4 nakazującym natychmiastowe odprowadzenie zabłąkanego zwierzęcia do jego właściciela. Trzeba tymczasem podkreślić, że właścicielem tym jest wróg, wobec którego typową była postawa nieżyczliwości i nieprzyjaźni, aż do wytępienia ich<sup>5</sup>. Oznacza to, że waga sprawy i dobra drugiego człowieka – kimkolwiek by nie był – musi przeważać nad osobistymi urazami, choćby usprawiedliwionymi wyrzą-

<sup>5</sup> Por. Kpl 26, 7; Pwt 20, 4. 14; 21, 10; 1 Sm 15, 29; Ps 3, 8; 6, 11; 9, 4.7; 18, 38; 37, 20; 139, 22; Mt 5, 43.

dzoną w przeszłości krzywdą. Pomoc odnosi się tu do konkretnej sytuacji pomocy, której ktoś jest w stanie udzielić. Obie czynności, których żąda prawodawca w w. 4–5 mają stanowić punkt wyjścia do szerszej pojmowanej postawy otwartości wobec wszystkich ludzi, niezależnie od ich zachowania się<sup>6</sup>. Taka ma właśnie stać się paradygmatem tego, co dziś można nazwać dialogicznością postawy otwierającej się na bliźniego<sup>7</sup>. Pozwala to zmniejszyć dzielący ich dystans wzajemnej nienawiści i wyobcowania<sup>8</sup>.

O wiele więcej tekstów ukazuje otwarcie się i przychodzenie z pomocą w kontekście militarnym. Kilka przykładowych cytatów pozwala zrozumieć wpływ kontekstu na udzielaną pomoc. Joz 10, 4 mówi:

*Przybądźcie mi na pomoc, abyśmy razem zwalczyli Gibeonitów, ponieważ zawarli pokój z Jozuem i z Izraelitami.*

Kontekst militarny wypowiedzianych powyżej słów zaznaczony został w w. 1–6 relacjonujących wpierw działania Adonisedeka, amoryckiego króla Jeruzalem, który sprzymierzył się z czterema królami innych miast przeciw mieszkańcom Gibeonu. Ci bowiem zawarli pokój z Jozuem (w. 1–5). Jako miasto potężniejsze wówczas od Jeruzalem, stanowili realne zagrożenie dla społeczności tego miasta<sup>9</sup>. Z kolei w. 6 przedstawia prośbę, jaką Gibeonici wysłali do Jozuego, by prosić go o pomoc w niechybnej walce z koalicją sprzymierzonych królów. Główny w. 4 prezentuje prośbę Adonisedeka o pomoc<sup>10</sup> w postaci zwiększonych sił militarnych w celu pokonania Gibeonitów, uznanych za zdrajców. Prośba pierwsza nie posiada charakteru rozkazu, ponieważ wszyscy dowódcy wojsk byli zarazem w równym stopniu królami poszczególnych miast jak i pochodzili z jednego, amoryckiego pnia etnicznego<sup>11</sup>. Prośba druga jest wręcz błaganiem skierowanym do silniejszego, niczym więcej<sup>12</sup>. Decyzja udzielenia pomocy oznacza

<sup>6</sup> W tym sensie Rz 12, 20 mówi o konieczności nakarmienia i napojenia głodnego i spragnionego wroga, por. F. Michaeli: *Le Livre de l'Exode*. CAT 2. Delachaux et Niestlé. Neuchâtel 1974 s. 212–213.

<sup>7</sup> Por. D. K. Stuart: *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. NIV NAC 2. Broadman & Holman Publ. Nashville 2006 s. 525.

<sup>8</sup> Por. W. C. Propp: *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 2A. Doubleday. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2006 s. 275–278.

<sup>9</sup> Por. D. M. Howard, Jr.: *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. NIV NAC 5. Broadman & Holman Publ. Nashville 1998 s. 235.

<sup>10</sup> Taki sam gramatyczny imperatyw został użyty także w prośbie Gibeonitów do Jozuego w w. 6. Imperatyw *וְיָרֵם* pochodzący od czasownika *וָרָם* odnosi do sytuacji w których nie można spodziewać się pomocy z żadnej innej strony, por. 2 Krn 14, 10; Ps 79, 9; 109, 26; 119, 86.

<sup>11</sup> Sytuacja taka znana jest dość powszechnie w taktyce starożytnych państw regionu, por. T. V. Bisco: *Holman Bible Atlas*. Broadman & Holman Publ. Nashville 1998 s. 79.

<sup>12</sup> O czym świadczy seria wezwań: *przybądź pośpiesznie do nas, uwolnij nas i pomóż*, por. J. Briend: *Israël et les Gabaonites*. W: *Protohistoire d'Israël*. Cerf. Paris 1990 s. 173.

przede wszystkim relacyjność ich postawy wobec sytuacji, w jakiej znalazł się jeden z nich, chociaż w równym stopniu należy podkreślić działanie na rzecz własnego i wspólnego bezpieczeństwa, którego bezpośrednie zagrożenie widzieli w najeździe Jozuego i pokoleń izraelskich na ich ziemię<sup>13</sup>. Z kolei 1 Krm 19, 12 notuje:

*Jeśli Aramejczycy będą mieli przewagę nade mną, ty przyjdiesz mi na pomoc; jeśli zaś Ammonici będą mieli przewagę nad tobą, ja ci przyjdę na pomoc.*

Zdanie to zostało wypowiedziane przez Joaba, dowódcę wojska Dawida do jego brata, Abiszaja w sytuacji, gdy Izraelici zmuszeni zostali do walki na dwa fronty: przeciw Ammonitom i Aramejczykom (w. 9–11). Decyzję Dawida uderzenia na sprzymierzone wojska, czego dokonać miał właśnie Joab, relacjonują w. 8–13. Ustawienie wojsk nieprzyjacielskich zmusiło go do działania na dwu frontach równocześnie, przy czym Joab wybrałszy najdzielniejszych wojowników uderzył na silniejszą armię Aramejczyków. Warto tu zaznaczyć, że deklaracja wzajemnej pomocy była jedynie działaniem towarzyszącym głównej czynności, jaką był ufnościowy akt strzelisty skierowany do Boga (w. 13)<sup>14</sup>. Dla obecnych rozważań ważniejsza jest jednak właśnie owa deklaracja wzajemnej pomocy. Jej uzasadnieniem nie był jedynie wymóg sytuacyjny, lecz także równy zakres władzy między obu dowódców dysponujących odpowiednimi siłami dla wspomżenia siebie<sup>15</sup>. Istotnym jej czynnikiem było obustronne zaufanie, że w razie konieczności obaj dowódcy udzielą sobie pomocy militarnej. W ten sposób mógł zostać zrealizowany główny cel, jakim było zwycięstwo w batalii<sup>16</sup>.

Prorocki tekst Iz 50, 4 wskazuje z kolei na umiejętność podtrzymania w trudnościach:

*Pan Bóg Mnie obdarzył językiem wymownym, bym umiał przyjąć z pomocą strudzonemu, przez słowo krzepiące.*

Werset ten stanowi wstęp do III Pieśni o Słudze Jahwe (50, 4–9). Treść wersetu wskazuje, że to, co mówi prorok jest wynikiem uprzedniego posłuchu, jaki daje on słowu Bożemu, przy czym zarówno słuchanie jak i późniejsze mówienie nie pochodzi od niego samego, lecz kieruje tym Bóg. Stąd zapewne

<sup>13</sup> Por. T. C. Butler: *Joshua*. WBC 7. Word Books Publ. Waco 1983 s. 115.

<sup>14</sup> Por. H. Langkammer: *Pierwsza i Druga Księga Kronik*. W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. RW KUL. Lublin 2001 s. 139–140.

<sup>15</sup> Autor ukazuje to opisem w zwrotach dokładnie przeciwstawnych sobie: przewaga Aramejczyków nad Joabem = pomoc Abiszaja, przewaga Ammonitów nad Abiszajem = pomoc Joaba.

<sup>16</sup> Por. J. A. Thompson: *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. NIV NAC 9. Broadman & Holman Publ. Nashville 1994 s. 155.

nie pochodzi od niego samego, lecz kieruje tym Bóg. Stąd zapewne bierze się możliwość udzielania pomocy wszystkim potrzebującym. Tutaj ów „strudzony” symbolizuje zapewne cały naród wybrany, znajdujący się aktualnie w niewoli babilońskiej, przytłoczony rozlicznymi upokorzeniami i trudnościami życiowymi. Być może to także ci, którzy pokładając ufność w Jahwe, upadają pod ciężarem codziennych kłopotów i cierpień<sup>17</sup>. Nie przeszkadza to niesprzyjającym dla służby okolicznościom głoszenia słowa, powstałym na skutek żywej opozycji społeczności wobec jego misji<sup>18</sup>. Należy tu zauważyć, że ponieważ pomoc pochodzi od Boga i posiada Jego moc, będzie także miała zdolność całkowitej odmiany życia tych, ku którym się zwraca właśnie poprzez fakt, że bierze na siebie wszelkie ich trudności<sup>19</sup>. W tym też bodaj najbardziej uwidacznia się dialogiczna otwartość służby na tych, ku którym zostaje posłany.

Innym rodzajem pomocy jest ta, którą udziela się w zrozumieniu sensu wydarzeń, o czym przekonuje 2 Mch 2, 25:

*usiłowaliśmy dać tym, którzy chcą czytać, przyjemne opowiadanie; tym, którzy w pamięci zachować chcą wypadki, ułatwienie, a wszystkim czytelnikom – pomoc.*

Zdanie to stanowi część wstępu Autora książki (w. 19–32). Zakres własnego obszaru badawczego, jaki są dzieje powstań Judy Machabeusza i jego dokonania, spisane już wcześniej (w. 23) prezentuje w w. 19–22<sup>20</sup>. Z kolei w w. 24 Autor stwierdza obfitość spisanego (może także ustnego) materiału, jaki posiada<sup>21</sup>, zaś w. 25 ukazuje potrójny cel napisania książki: sprawienie przyjemności czytelnikom, zapewne na kształt Sienkiewiczowskiego pokrzepienia dusz poprzez Trylogię<sup>22</sup>, następnie ułatwić możliwość zapamiętania tym, którzy pragną w pamięci

<sup>17</sup> Por. L. Stachowiak: *Księga Izajasza II – III. 40–66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*. W: *Pismo Święte Starego Testamentu*. T.IX – 2. Pallottinum. Poznań 1996 s. 194.

<sup>18</sup> Por. Iz 40, 27–31; 42, 22; 43, 12; 46, 12; 48, 5.8; 49, 14; 50, 1. Wielu komentatorów widzi w w. 4–9 także wyraźne odniesienie do wyznań Jeremiasza (11, 18–20; 15, 15–18; 18, 19–23; 20, 7–12), por. m.in. J. Blenkinsopp: *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 19A. Doubleday. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2000 s. 320.

<sup>19</sup> Por. Iz 53, 4–5; 61, 1–3; Mt 11, 28–29. Szerzej por. J. N. Oswald: *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*, s. 324.

<sup>20</sup> Szerszy kontekst wydarzeń historycznych, por. C. Tassin: *Des Maccabées à Hérode le Grand*. CÉv 136. Cerf. Paris 2006.

<sup>21</sup> Chodzi tu o cytowane przez Autora dzieło Jazona z Cyreny, por. K. Romaniuk, *Druga księga Machabejska. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*. W: *Pismo Święte Starego Testamentu*. T.VI-4. Pallottinum. Poznań 1961 s. 245–246.

<sup>22</sup> Oraz niewątpliwe ułatwienie lektury uproszczonej wobec dzieła Jazona Cyrenejskiego, por. K. Romaniuk, tamże, s. 275.

zachować bohaterskie czyny głównych aktorów sceny politycznej, militarnej i religijnej, wreszcie dopomóc wszystkim, którzy zetkną się z napisanym dziełem. Autor nie precyzuje ani rodzaju owej pomocy, ani jej zakresu. Można jednak wnioskować, że chodzi tu o wzbudzenie postawy pochwały patriotyzmu, podziwu dla waleczności obrońców wiary i tradycji ojców i – może – chęci naśladowania<sup>23</sup>. Warto zaznaczyć, że pomoc Autora nie posiada charakteru bezpośredniego w relacji do przedstawianej w księdze sytuacji, lecz za pośrednictwem samego tekstu. Jest to więc pomoc o charakterze pośrednim, lecz za to trwalszym, wybiegającym ku przyszłym pokoleniom czytelników. Sama chęć takiej pomocy świadczy o dialogiczności postawy Autora wobec możliwie najszerszego grona odbiorców jego dzieła.

W sensie ogólnym interesujący termin figuruje np. w Hi 6, 14<sup>24</sup>:

*Zrozpaczonemu potrzeba pomocy od bliźnich, nawet jeśli porzuci on część Wszechmocnego.*

Bardzo dobry komentarz daje tu G. Ravasi, co warto przytoczyć zachowując pierwotne, trudne w interpretacji brzmienie tekstu: *Szczery przyjaciel zachowuje swe uczucie dla tego, który porzucił bojaźń Szaddaja*”. Zdanie to dowodziłoby niespodziewanej otwartości nacechowanej tolerancją i dialogiem (...). Ludzka lojalność – mówi Hiob – nie powinna znać granic ideologii. Choć Hiob wydaje się kimś odrzuconym przez Boga i kimś, kto odrzucił Boga, przyjaciele powinni nie tyle sprzymierzać się przeciwko jego nędzy, ile raczej próbować ją zrozumieć i uszanować<sup>25</sup>. Inni komentatorzy idą jeszcze dalej interpretując ów werset jako stwierdzenie, że odrzucenie przyjaźni dla znękanego staje się ekwiwalentem apostazji. Człowiek zdradza swą wiarę, jeśli nie manifestuje swej miłości dla przyjaciela w rozpacz<sup>26</sup>. W ten sposób ukazana zostaje wartość otwarcia na bliźniego w trudnej dlań sytuacji życiowej, zaś jakakolwiek pomoc jest konkretnym wyrazem bycia–ku–drugiemu<sup>27</sup>. Zadaniem przyjaciół oczekiwanym przez Hioba było

<sup>23</sup> Por. podobne stwierdzenia w 1 Mch 3, 7; Syr 35, 6; 39, 1–3.9; Prz 10,7. Syr 45–49 prezentuje przeszłe czasy chwały Izraela w formie pamięci u potomnych.

<sup>24</sup> Z lekką, choć ważną modyfikacją cytujemy tu przekonującą wersję G. Ravasi: *Hiob. Dramat Boga i człowieka*. Część 2. Tłum. K. Stopa. Wyd. Salvator. Kraków 2005 s. 93. O skali trudności świadczy fakt różnych tłumaczeń, m.in. Biblia poznańska podaje: *Kto przyjacielowi odmawia współczucia, ten odrzuca od siebie bojaźń Bożą*.

<sup>25</sup> Por. G. Ravasi, tamże, s. 102.

<sup>26</sup> Por. J. Rademakers: *Dieu, Job et la Sagesse*. Le livre et le rouleau 1. Lessius. Bruxelles 1998 s. 88–89.

<sup>27</sup> Por. S. Terrien: *Job*. CAT XIII. Labor et Fides. Genève 2005<sup>2</sup> s. 130.

zapobieżenie pustce, jaka wynika z decyzji porzucenia Boga, który – w jego mniemaniu – zawiodł. Tego właśnie zabrakło w chwili obecnej<sup>28</sup>.

Podobne stwierdzenie, chociaż natur ogólnej zawiera także Syr 40, 24:

*Bracia i opiekunowie są pomocą w czasie utrapienia.*

Kontekst hierarchii wartości w życiu człowieka (w. 18–27) wymienia wyższość znalezionej skarbu, mądrości, miłującej i roztropnej żony, miłości przyjaciół, melodyjnego głosu, zieleni zasiewu, dawanej jałmużny, dobrej rady i wreszcie bojaźni Bożej (w. 18–26a) nad paralelnymi sytuacjami zachodzącymi w życiu człowieka. Porównania stopniującego między dwoma rzeczywistościami należącymi do ludzkiej egzystencji dokonuje w. 24. Porównanie zachodzi między działaniem wspomagającym brata i obrońcy a rozdawaną jałmużną. Trudny w interpretacji wydaje się tekst, który ceni wyżej jałmużnę niż pomoc bliźnich. Być może Autorowi chodziło o stwierdzenie, że materialny datek w konkretnej sytuacji waży więcej niż działanie, które może mieć pozory pomocy, a w rzeczywistości nią nie jest<sup>29</sup>. Bardziej jednak można wyczuć tu racje niedoskonałości ludzkiej pomocy, która sama w sobie jest szczerą i chętną. Jałmużna tymczasem jest nieraz o wiele skuteczniejsza<sup>30</sup>. Teologiczną myśl o wartości przyjaźni w czasie strapienia przytacza bliski obecnemu tekst Prz 17, 17<sup>31</sup>.

*Wnioski w przypadku partnerów równorzędnych wynikają następujące:*

- chodzi o pomoc czynioną na fundamencie wolności wyboru;
- pomoc w wykonaniu lub dokończeniu wspólnego dzieła, które stanie się dobrem przynajmniej jednej ze stron;
- częsta zasada wzajemności w udzielaniu sobie pomocy;
- udzielana pomoc służy szeroko pojętemu dobru wszystkich stron dialogu.

<sup>28</sup> Por. N. C. H a b e l: *The Book of Job. A Commentary*. OTL. Westminster Press. Philadelphia 1985 s. 148.

<sup>29</sup> Teksty biblijne zauważają koniunkturalność przyjaźni ludzkiej, uzależnianej często od możliwości człowieka (Prz 14, 20; 19, 7; Est 1, 3.13; 2, 18; 6, 13;), stanu zdrowia (Ps 38, 12) lub zachowania się go (Jr 20, 10; 37, 14; Mi 7, 5; Dn 5, 23; Syr 22, 20; 27, 17–18; 30, 6; Łk 23, 12), por. szerzej o tym J. N a w r o t: *Przyjaźń w Etykach Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*. NT 4. WN UAM. Poznań 2004 s. 127–137.

<sup>30</sup> O takiej pomocy wspomina Autor szeroko w 29, 1–20, por. omówienie M. G i l b e r t: *Les cinq livres des sages: Les Proverbes, Le livre de Job, Qohélet, Le livre de Ben Sira, La Sagesse de Salomon*. Lire la Bible 129. Cerf. Paris 2003 s. 205–206.

<sup>31</sup> Por. P. W. S k e h a n, A. A. d i L e l l a: *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes*. AB 39. Doubleday. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1987 s. 472.



### III. Pola dialogu partnerów nierównorzędnych

O wiele bardziej wielowymiarowo przedstawia się kontakt nierównorzędnych partnerów dialogu. W świecie ludzkim dialog wówczas odbywa się najczęściej na linii ojciec – syn (Rdz 28, 1), król – poddany lub pan – sługa (Rdz 32, 20; 42, 25; Rt 2, 9), przełożony – podwładny/zwierzchnik (Rdz 49, 29), król – poddani (Wj 1, 22; Joz 2, 3; 2 Sm 18, 15), przywódca/przełożony – społeczność (Wj 36, 6; Joz 1, 13), dowódca militarny – żołnierz/giermek (1 Sm 20, 40), kapłan – społeczność (Kpl 14, 36) oraz prorok – społeczność (1 Krl 18, 19). Tu najczęściej występuje już zawężenie pola dialogu, a właściwie zostaje on wyeliminowany, gdy w grę wchodzi wymuszenie posłuszeństwa. Biblia wówczas najczęściej posługuje się czasownikiem *קָטַף*, „rozkazać, narzucić, dyktować, rozporządzić, wydać polecenie”. Szczególnym przykładem powiązania partnerów nierównorzędnych jest relacja Bóg – człowiek w całej gamie swej zmienności. Tu także decydującą rolę odgrywa czasownik *קָטַף*. Jeśli chodzi o poszczególne typy owej relacji, to występuje ona na wielu poziomach. W odniesieniu do człowieka ogólnie (Rdz 2, 9–10), do społeczności/króla (Wj 6, 13; Lb 9, 18), do konkretnej jednostki (Lb 33, 2a), do proroka (1 Krl 18, 36), do mieszkańców niebios (Ps 91, 11).

#### *Wnioski:*

- zawężenie pola dialogu wyłącznie na fundamencie sprawowanej lub roszczeniowej władzy i zwierzchnictwa nad jednostką lub grupą;
- oczekiwanie bezdyskusyjnego posłuszeństwa, zatem niepodjęcie żadnego dialogu przez stronę zobowiązaną do wykonania danej czynności;
- istotą wykonania rozkazu jest jednak przyjscie z konkretną pomocą w sprawie, w której sam rozkazodawca sobie nie poradzi, przynajmniej częściowo, a czemu może zaradzić adresat polecenia.

### IV. Granice dialogu partnerów nierównorzędnych

W jakich sytuacjach pojawia się zawężenie pola dialogu i do jakich granic zostaje on zredukowany? Badania wykazują, że to właśnie poszczególne sytuacje warunkują treść zakazów lub nakazów.

#### 1. Okoliczności życia codziennego

Najbardziej podstawowym wymiarem tych sytuacji, są okoliczności konkretne, szczegółowe, gdy chodzi o wypełnienie nakazów odnoszących się do poszczególnych osób lub działań o niewielkim lub krótkotrwałym znaczeniu, co występuje m.in. w Rdz 12, 20:

*Dał faraon rozkaz dworzanom, żeby Abrama i jego żonę, i ca-  
ły jego dobytek odprowadzili do granicy.*

Blizszy kontekst w. 9–20 ukazuje pobyt Abrahama i jego żony, Sary, w Egipcie z powodu głodu, jaki wybuchł w okolicach pustyni Negeb, gdzie aktualnie przebywał. Kłamtwo Abrahama z obawy o swe życie opisują w. 11–17. Otóż zalecił on Sarze, by przedstawiała siebie jako jego siostra. Ponieważ została żoną faraona, Jahwe dotknął go plagami zmuszając w ten sposób, by się jej wyrzekł i zwrócił prawowitemu mężowi. Po wymówkach czynionych mu przez króla Egiptu, zwrócił mu ją i odprowadził (w. 18–20). Nakazując opuszczenie kraju, faraon wydał rozkaz sługom, by odprowadzili Abrahama na granic wraz z całym dobytkiem<sup>32</sup>. Rozkaz wydany „ludziom” (innym, niż oficjele w w. 15) gwarantuje doprowadzenie rozkazu do całkowitego wykonania, by – przypadkiem – Abraham nie zechciał dłużej gościć w jego kraju<sup>33</sup>. Należy tu zwrócić uwagę na bezdyskusyjność rozkazu, jak i dokładność jego realizacji. W Rdz 42, 25 odnotowano:

*Potem Józef dał rozkaz, aby napełniono zbożem ich worki i  
aby do każdego worka włożono dane przez nich pieniądze,  
ponadto, aby im dano żywności na drogę. I tak też im uczyniono.*

Kontekst w. 25–38 formuje trzecią część opisu konsekwencji pierwszego spotkania Józefa z braćmi (w. 1–38)<sup>34</sup>. Odprawiając braci do domu z workami pełnymi zboża, zwrócił im też wszystkie pieniądze, którymi chcieli zapłacić za towar, a także zaopatrzył w żywność na drogę (w. 25). Autor natchniony nie wskazuje, komu Józef wydał swoje polecenie, natomiast koncentruje się na stwierdzeniu, że zostało ono dokładnie wykonane. Świadczy o tym zastosowane zaimka przysłówne „tak”, „tak, w ten sposób”<sup>35</sup>. Dokładność wykonania rozkazu nie jest zależna od podwójnych intencji rozkazodawcy, który albo w sposób

<sup>32</sup> Por. K. Matthews: *Genesis 11:27–50:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. NIV NAC 1B. Broadman & Holman Publ. Nashville 2005 s. 129.

<sup>33</sup> Tekst należy jednak prawdopodobnie uważać za teologiczny kontrapunkt epoki Wyjścia, gdy następny faraon wzbraniał się wypuścić lud ze swego kraju, mimo, że także został dotknięty plagami, por. J. C a z e a u x: *Le partage de minut. Essai sur la Genèse. Essai sur la Genèse*. LD 208. Cerf. Paris 2006 s. 219. Inni komentatorzy sugerują jednak, że eskorta miała na celu bezpieczeństwo podróżnych, za którymi wcześniej ujął się Jahwe powodując panikę na dworze faraona (w. 17), por. V. P. H a m i l t o n: *The Book of Genesis. Chapters 1–17*. NICOT. Eerdmans Publ. Comp. Grand Rapids 1990 s. 385–386. Tym niemniej nie podważa to wartości – nawet literackiej – samego rozkazu, któremu w ten czy inny sposób należało się absolutnie podporządkować.

<sup>34</sup> Por. C. W e s t e r m a n n: *Genesis 37–50. A Commentary*. Tłum. J. J. S c u l l i o n. Augsburg Publ. House. Minneapolis 1986. s. 111.

<sup>35</sup> W samym Rdz 42 zaimek ten opisuje dokładność dziejących się wydarzeń, przekonań, sytuacji, twierdzeń, itd., por. w. 19.20.21.31.33.34.

uprzejmy zwraca zapłatę, albo pragnie na sposób kruczka oskarżyć braci o nieuczciwość<sup>36</sup>. Kolejny przykład z Rdz 50, 2 donosi:

*Rozkazał Józef swym domowym lekarzom, aby zabalsamowali jego ojca. Ci zatem lekarze balsamowali Izraela.*

Wiersze 1–3 tego rozdziału ukazują wielki żal Józefa po śmierci jego ojca, Jakuba. Zapisano jedyną w ST czynność przypadnięcia do twarzy zmarłego i okrycia go pocałunkami, co wyraża całą głębię miłości synowskiej (w. 1)<sup>37</sup>. Takie uczucia stoją za intensywnością rozkazu danego balsamistom, by z mumifikować zwłoki zmarłego, jak to się czyniło z najważniejszymi i najdostojniejszymi osobistościami starożytnego Egiptu<sup>38</sup>. Ponadto rozkaz pada z ust drugiego człowieka w kraju egipskim, co dodatkowo wzmacnia jego wartość. Nie dziwi zatem, że balsamiści wykonali swe zadanie w sposób bezdyskusyjny, co Autor dodaje na zakończenie w. 2 z dodatkowym opisem szczegółowym w. 3<sup>39</sup>. Wreszcie 2 Sm 4, 12:

*Dawid więc dał rozkaz młodzieńcom, a ci ich stracili. Odrąbali im ręce i nogi i powiesili w okolicy stawu w Hebronie, a głowę Iszbaala zabrali i pochowali w Hebronie, w grobie Abnera.*

Tekst prezentuje wykonanie drastycznego wyroku śmierci na żądanie króla. Sprawa opowiada o zdrażliwym mordzie, jakiego dokonali niktzemni słudzy Dawida na Iszbaala, kulawym i bezbronnym synu Saula w nadziei uzyskania wynagrodzenia od króla (w. 1–8). Postawa władcy Izraela okazała się jednak zgola odwrotna. Wcześniej już śmiercią ukarał giermka przynoszącego wiadomość o śmierci Saula, tym bardziej obecnie, gdy mordercy przynieśli głowę nieśczęsnego potomka Saula, sprawa nie przedstawia dla niego żadnych wątpliwości, co do należnej kary (w. 9–11)<sup>40</sup>. Wydając rozkaz, król działa tu zarazem jako sędzia oraz oskarżyciel wobec winowajców, którzy sami przyznali się do popełnienia morderstwa przynosząc głowę ofiary. Wiersz 12 nie ukazuje, czy samo wykonanie rozkazu wynikało z dyrektyw królewskich, czy było inicjatywą własną egzekutorów. Także sposób wykonania kary nie był znany zwyczajowo w

<sup>36</sup> Por. K. A. Matthews, dz. cyt., s. 781.

<sup>37</sup> Wyrażenia zawarte opisują szczerą łączącą strony więzi, por. Rdz 33, 4; 45, 14; 46, 29.

<sup>38</sup> Por. R. N. Jones: *Embalming*. The Anchor Bible Dictionary. T. 2 s. 493.

<sup>39</sup> Por. P. Achtemeier: *Encyklopedia Biblijna*. PSB. „Vocatio”. Warszawa 2004 s. 82–83.

<sup>40</sup> Rozkaz nie świadczy o potężnej władzy króla. Był to raczej jedynie epigon stwierdzający wzrastającą pozycję Joaba na dworze Dawida, dowódcy wojsk, który działał także wielokrotnie na własną rękę. Rozkaz obecny Dawida wynika raczej z żalu po morderstwach niewinnych i uczciwych ludzi, jakkolwiek przeciwników króla, por. J. Cazeaux: *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*. LD 193. Cerf. Paris 2003 s.167.

ówczesnym społeczeństwie izraelskim, poza wystawieniem zwłok na widok publiczny<sup>41</sup>. Obecny sposób kary zmierza zatem ku obnażeniu podłości samego uczynku, jak i przestrzega przed jego popełnianiem<sup>42</sup>. Obcięcie rąk i nóg jest tu adekwatnym wyrażeniem niezgody na uczynek. Rękami bowiem zamordowali niewinnego, nogi zaś posłużyły do przyniesienia jego głowy królowi. W myśl Pwt 21, 22–23 popełniający zbrodnię jest przeklęty przez Boga, stąd tak drastyczny sposób wykonania wyroku nie powinien wzbudzać kontrowersji<sup>43</sup>. Warto ponadto zaznaczyć, że w ten sposób Dawid uwalnia się od wszelkich podejrzeń o jakąkolwiek inspirację tej zbrodni na swym politycznym konkurencie<sup>44</sup>. Jest zatem jasne, że rozkaz nie podlegał jakiegokolwiek dyskusji i został skrupulatnie wykonany<sup>45</sup>.

## 2. Zagwarantowanie dóbr fundamentalnych

Kolejną płaszczyznę granic dialogu między partnerami nierównorzędnymi tworzy konieczność zabezpieczenia, utrwalenia i rozwinięcia pewnych wartości, żywotnych dla jednostki lub społeczności. Sytuacje są tu bardzo różne.

### ZABEZPIECZENIE ŻYCIA PRZED GŁODEM

Najbardziej bodaj podstawową jest zabezpieczenie życia przed głodem, o czym przykładowo mówi Rdz 45, 19:

*Ty zaś daj im polecenie: Uczyńcie tak: weźcie sobie z Egiptu wozy dla waszych dzieci i żon. Zabierzcie ojca waszego i przybywajcie.*

W myśl najbliższego kontekstu w. 17–20 faraon potwierdza propozycję Józefa skierowaną do braci w czasie ich wizyty na dworze królewskim, zapraszając rodzinę Józefa z Kanaanu do Egiptu i przyrzekając oddanie im w posiadłość żywej ziemi, co pozwoli im nie tylko przeżyć, lecz i rozwinąć się<sup>46</sup>. W ten sposób

<sup>41</sup> Por. Joz 8, 29; 10, 26–27.

<sup>42</sup> Por. A. A. Anderson: 2 Samuel. WBC 11. Word Books Publ. Dallas 1989 s. 71–72.

<sup>43</sup> Por. R. D. Bergen: 1, 2 Samuel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. NIV NAC 7. Broadman & Holman Publ. Nashville 1996 s. 317.

<sup>44</sup> Por. P. Kyle McCarther, Jr.: II Samuel. A New Translation with Introduction Notes and Commentary. AB 9. Doubleday. New York 1984 s. 129.

<sup>45</sup> Należy zaznaczyć, że rdzeń  $\text{רָחַץ}$ , „stracić, zabić, zniszczyć” pojawia się w opowiadaniu aż 3 razy (w. 10.11.12), zawsze w odniesieniu do innych osób, co wiąże je w jedną, literacką całość. W 3,30 został użyty w relacji o śmierci Abnera, zamordowanego przez Joab i Absaję. W redakcji dtr pojawia się najczęściej w kontekście wojennym, por. 1 Sm 22, 21; 24, 11–12.19; 2 Sm 10, 18; 12, 9; 14, 7; 23, 21; 1 Krl 2, 5.32; 9, 16; 11, 24; 12, 27; 18, 12–14; 19, 1.10.14; 2 Krl 8, 12; 9, 31; 10, 9; 11, 18; 17, 25.

<sup>46</sup> Por. C. Westermann, dz. cyt., s. 147.

sam król może wykazać się wdzięcznością dla swego ministra stanu za uratowanie kraju przed głodem i czyni to z radością. Ponieważ zaś król Egiptu nie przyjął braci na osobistej audyencji, swoją propozycję przekazał przez Józefa (w. 19a). Zawarcie w tekście w. 19a rdzenia **וַיִּזְכֹּר** nie wydaje się tu być przypadkowe. Józef nie występuje bowiem wobec braci jako brat, lecz jako wysoki urzędnik królewski i tę pozycję zachowuje nawet wówczas, gdy jego nakaz może przynieść jedynie korzyści wykonawcom. Wiersz 21 wskazuje, że rodzina Jakuba wypełniła zapraszające polecenie. W skrupulatność jej postawy należy wliczyć kilka ważnych składników: zaproszenie brata, poświadczenie faraona oddające najlepsze ziemię rodzinie oraz własne dobro korzystających z zaproszenia<sup>47</sup>. Można więc wyczuć to swoiste samoograniczenie pola dialogu ze strony beneficjentów na rzecz dokładności wykonania rozkazu. Rdz 47, 11 ukazuje dokładną realizację powyższych postanowień.

#### ZABEZPIECZENIE MOŻLIWOŚCI ŻYCIA

Następną sytuację zawężenia pola dialogu tworzy konieczność zabezpieczenia własnego życia w sytuacji konfliktu z silniejszym przeciwnikiem, jak na to wskazuje Rdz 32, 18–21:

*Pierwszemu zaś słudze dał taki rozkaz: »Gdy cię spotka mój brat Ezaw i zapyta: Czym jesteś sługą, dokąd idziesz i czyje jest to stado, które pędzisz, odpowiesz: Sługi twego Jakuba; jest to dar posłany panu memu, Ezawowi, on zaś sam idzie za nami« Taki sam rozkaz dał Jakub drugiemu, trzeciemu i wszystkim sługom, którzy mieli pędzić stada: »To, co wam powiedziałem, będziecie mówili Ezawowi, gdy go spotkacie, dodając: Sługa twój, Jakub, idzie tuż za nami«. Myślał bowiem: »Przeblagam go darem, który mnie wyprzedzi; a gdy ja potem go zobaczę, może obejdzie się ze mną łaskawie«.*

W celu zażegnania ewentualnego niebezpieczeństwa grożącego Jakubowi ze strony silniejszego Ezawa, wydaje on sługom szereg instrukcji mających na celu oblaskawienie groźnego brata, by nie dopuścić do zemsty i potyczki, która mogłaby się zakończyć dla niego tragicznie (w. 17–21). Jakub gra więc tu o wszystko dla siebie, toteż planuje obsypać wręcz Ezawa podarunkami mającymi na celu złagodzenie jego gniewu<sup>48</sup>. Strategią działania jest wysyłanie w celowych odstęp-

<sup>47</sup> Terminologia korzyści ukazana jest w relacji do Lb 18, 12; Pwt 32, 14; Ps 81, 17, por. K. A. Matthews, dz. cyt., s. 818.

<sup>48</sup> Por. G. von Rad: *La Genèse*. Tłum. E. Peyrec. Labor et Fides. Genève 1968 s. 324. Niektórzy komentatorzy mówią tu wręcz o kupieniu sobie zyczliwości Ezawa przez Jakuba, por. J. Goldingay: *Old Testament Theology: Israel's Gospel*. T. 1. Inter Varsity Press. Downers Grove 2003 s. 222.

pach poszczególnych sług z darami w postaci licznych stad (w. 17) przeznaczonych na dar (w. 18–19)<sup>49</sup>. Towarzyszyć temu ma każdorazowe stwierdzenie, że Jakub postępuje za nimi (w. 19.21). Rozkaz Jakuba skierowany do sług dotyczy odpowiedzi na spodziewane pytania Ezawa o przynależność sługi, kierunku jego pochodzenia oraz właściciela pędzonego przed nim stada (w. 18). Takie detaliczne wręcz przygotowywanie spotkania, jak i samookreślenie siebie jako „twego sługi”, zaś jego jako „mój pan”, świadczy o niepokoju Jakuba i obawach żywionych przed spotkaniem<sup>50</sup>. Łączą się z nimi wyraźne oczekiwania z jego strony. Od razu można zauważyć, że rozkaz nie dopuszcza żadnego dialogu, nawet pytania. Jest w nim zawarta nadzieja na oblaskawienie silniejszego oraz ufność, że oszczędzi życie słabszego, nieprzygotowanego do walki brata<sup>51</sup>.

#### ZABEZPIECZENIE PORZĄDKU MORALNEGO

Rdz 26, 11 stanowi przykład kolejnej dziedziny życia, jaką jest powyższy przypadek połączony z koniecznością uchronienia się od winy:

*Abimelek dał wszystkim swym poddanym takie ostrzeżenie:  
»Ktokolwiek tknie się żony tego człowieka, zostanie zgładzo-  
ny«.*

Kontekst w. 8–11, z historycznego punktu widzenia, jest nieco podobny do omawianego już tekstu Rdz 12, 9–20. Także tutaj Izaak, bojąc się o swe życie, nakazał żonie, Rebecce, głosić, że jest jego siostrą (w. 7). Tymczasem intymną scenę między małżonkami odkrył przypadkiem król Abimelek (w. 8), co zakończyło się ujawnieniem kłamstwa (w. 9) i wymówką króla pod adresem patriarchy (w. 10). Wiersz 11 donosi o wydaniu przez króla filistyńskiego<sup>52</sup> rozkazu swemu ludowi, by nikt nie ważył się szukać zbliżenia z Rebeką, ponieważ jest już żoną innego mężczyzny. Ten sam zakaz tyczył samego Izaaka, co zostało obwarowane nawet groźbą śmierci<sup>53</sup>. W ten sposób oboje małżonkowie doczekali się specjalnego uhonorowania ze strony króla, co czyni ich osobami absolutnie nietykalnymi. Niezależnie od motywu takiego ułożenia tekstu przez Autora natchnionego<sup>54</sup>,

<sup>49</sup> W. 14–16 wspominają tu wszelkie bydło i nierogaciznę dla zaakcentowania najlepszej części dobytku Jakuba, co z kolei również wskazuje na jego dramatyczne położenie względem Ezawa.

<sup>50</sup> Por. K. A. Matthews, dz. cyt., s. 553–554.

<sup>51</sup> Por. C. Westermann: *Genesis 12–36. A Commentary*. Tłum. J. J. Scullion. Augsburg Publ. House. Minneapolis 1985 s. 510.

<sup>52</sup> Ewidentny anachronizm, co zauważa G. von Rad, dz. cyt., s. 275.

<sup>53</sup> Komentatorzy zauważają tu specjalną pozycję króla wobec poddanych na obraz tabu ustanowionego przez bóstwo, co zawsze grozi najwyższymi karami, por. G. Schmidt: *Zu Gen 26, 1–14*, ZAW 85/1973 s. 143–156.

<sup>54</sup> Wyraźnie widać tu teologię relacyjną do Rdz 12 i 20, o czym C. Westermann, dz. cyt., s. 425.

sam tekst ukazuje bezdyskusyjność zakazu wydanego dekretem, co potwierdza w pełni wielkość kary grożącej ewentualnym winowajcom<sup>55</sup>. Brak motywu dekretu każe myśleć o prawie natury apodyktycznej z zastrzeżeniem jednak, że jest to dekret na specjalną, szczegółową okazję, nie zaś obejmujący prawodawstwo ogólne. Król tymczasem przez ów dekret pragnie zabezpieczyć siebie i społeczność przed karą Bożą, wynikającą z naruszenia świadomości ludzkiego sumienia<sup>56</sup>.

#### ZABEZPIECZENIE PORZĄDKU PRAWNEGO

Wyżej wymieniony kazus ukazany zostaje w Pwt 1, 16:

*Wtedy to rozkazalem waszym sędziom: Przesłuchujcie braci waszych, rozstrzygajcie sprawiedliwie spór każdego ze swym bratem czy też obcym.*

Organizacja sądownictwa zarządzana przez Mojżesza dla całej społeczności izraelskiej ukazana jest w w. 9–18 tego rozdziału. Jego treścią jest konieczność wysłuchiwanie i rozstrzyganie spraw, jakie pojawiają się na co dzień między poszczególnymi członkami ludu. W myśl swego kontekstu (w. 9–15) urząd sędziowski został powołany jako funkcja pomocnicza dla Mojżesza, który fizycznie nie był w stanie zajmować się wszystkimi sprawami swych pobratymców. Stąd konieczność utworzenia specjalnego urzędu, który by go wspomagał<sup>57</sup>. Wartość powołanego urzędu wynika przede wszystkim z faktu, że czyni to sam Mojżesz, co obok prawa moralnego i kultycznego stawia urząd w najwyższej randze wartości społecznej<sup>58</sup>. Nakaz nie podlega więc jakiegokolwiek dyskusji, stąd pole dialogiczności i ewentualnej możliwości kwestionowania urzędu zostaje całkowicie zniwelowane<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Kara śmierci jako najwyższa przywołuje tradycję Mojżeszową kary śmierci w Wj 21, 12, a także śmierć w przypadku nieprawnego dotknięcia góry świętej w Wj 19, 12.

<sup>56</sup> Por. K. A. Matthews, dz. cyt., s. 407.

<sup>57</sup> Generalnie por. J. Milgrom: *The Ideological and Historical Importance of the Office of the Judge in Deuteronomy*. W: *Essays on the Bible and the Ancient World: Isaac Leo Seeligmann Volume*. A. Rofé, Y. Zachovitch (red.), E. Rubinstein. Jerusalem 1983 s. 129–139.

<sup>58</sup> Czego świadectwem jest m.in. możliwość rozstrzygania spraw zarówno między Izraelitami jak i obcymi, przebywającymi pośród zgromadzenia, por. M. Weinfeld: *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 5. Doubleday. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991 s. 136.

<sup>59</sup> Inną sprawą jest jakość wykonywanej przez sędziów pracy, co często atakują zwłaszcza prorocy, a teksty prawnicze ostrzegają przed niesprawiedliwością i korupcją.

## ZABEZPIECZENIE TRADYCJI I CZYSTOŚCI WIARY

Kolejnym przykładem ograniczającym pole dialogu, jest konieczność zabezpieczenia życia tradycji i wiary, stanowiącej fundament tożsamości danej wspólnoty, o czym mówi Rdz 28, 1:

*Wtedy Izaak zawołał Jakuba, pobłogosławił go i dał mu taki rozkaz: »Nie bierz sobie żony spośród mieszanek Kanaanu«.*

Perykopa w. 1–9 w tym rozdziale dotyczy konieczności i reguł małżeństwa tego, który wcześniej otrzymał błogosławieństwo ojcowskie. Egzegeza tekstu wskazuje, iż użyto tu głównego czasownika נָשָׂא w kontekście deuteronomistycznego języka Pwt<sup>60</sup>. Historycznie zakaz ów odnosi się do wcześniejszej decyzji Ezawa, który bez pytania o zgodę rodziców samowolnie wziął sobie za żony kobiety kananejskie (26, 34–35), z którym wspólne życie w rodzinie nie układało się najlepiej (Rdz 27, 46). Ta uwaga Rebeki skierowana do Izaaka stanowi kadr historyczny decyzji wysłania Jakub do rodziny Labana, brata Rebeki, by tam poszukał sobie żony. Tekst ten wpisuje się łatwo w nurt zakazów przedstawionych w 24, 2–4 co do małżeństwa Izaaka. Obecny tu w. 3 stanowi najprawdopodobniej *casus* prawa wykraczającego poza konkretne wydarzenie historyczne<sup>61</sup>. Nie przeszkadza temu dodana motywacja konieczności zabezpieczenia majątkowego<sup>62</sup>. Ważniejsze, że istniało realne niebezpieczeństwo odejścia od wiary w przypadku żony cudzoziemki, co znane jest dość szeroko w Biblii<sup>63</sup>. Dodatkowym zawężeniem pola dialogu w tej sprawie był szeroko rozpowszechniony zwyczaj, według którego to rodzice poszukują żon dla swych synów. Dzieci najczęściej stawiane są przed faktem dokonanym<sup>64</sup>. W tekstach natury prawnej przykładem takiego działania jest Pwt 4, 2:

*Nic nie dodacie do tego, co ja wam nakazuję, i nic z tego nie odejmiecie, zachowując nakazy Pana, Boga waszego, które na was nakładam.*

Wiersze 1–8 nawołują do zachowania wierności przymierzu z Jahwe, którego pierwszym efektem jest nadanie ziemi do zamieszkania (w. 1). Dla uzasadnienia w. 2 Autor przypomina wydarzenie z Baal-Peor, którego ofiarami padli nieposłuszni Boga członkowie wspólnoty, zaś przeżyli ci, którzy okazali się wierni. Tak samo żyć będą obecnie, jeśli wytrwają w wierności prawu. Jest ono orga-

<sup>60</sup> Por. m.in. 7, 3; 32, 6; także – wcześniej – Rdz 24, 3.37.

<sup>61</sup> Por. C. Westermann: *Genesis 12–36. A Commentary*. Tłum. J. J. Scullion. Augsburg Publ. House. Minneapolis 1985 s. 447.

<sup>62</sup> Por. J. Cazeaux: *Le partage de minut*, dz. cyt., s. 444–445.

<sup>63</sup> Por. K. A. Matthews, dz. cyt., s. 385.

<sup>64</sup> Por. R. de Vaux: *Les institutions de l'Ancien Testament*. T. I. Cerf. Paris 1970 s. 52–56.



nicznie związane z ziemią, do której zdążają (w. 5), zaś wierność prawu będzie także dla innych narodów znakiem mądrości i wielkości narodu wybranego, któremu Bóg jest zawsze bliski (w. 6–8). Wersety tworzą zespół biblijnej argumentacji na rzecz wierności przepisom prawa<sup>65</sup>. Także literatura pozabiblijna zna przypadki prawodawstwa odrzucającego jakąkolwiek możliwość ingerencji w zmianę jego postanowień<sup>66</sup>. Świadomość ta ukazuje, jaką wagę przykładano do wierności literze przepisu. Nakaz w. 2 jest bezdyskusyjny: boskie pochodzenie prawa, połączone z koniecznością troski o jego przekaz, wykluczają absolutnie dodawanie czegokolwiek do treści przykazań, co nie pochodzi od Boga lub nie miałyby Jego aprobaty<sup>67</sup>.

#### WYKONANIE OSTATNIEJ WOLI ZMARŁEGO

Ważnym czynnikiem ograniczającym możliwość dialogu jest także zobowiązanie wykonania poleceń dawanych na krótko przed śmiercią, co odnotowuje Rdz 49, 29:

*Potem dał im taki rozkaz: »Gdy ja zostanę przyłączony do moich przodków, pochowajcie mnie przy moich praojcach w pieczarze, która jest na polu Efrona Chetyty«,*

zaś wiersz 33 dopełnia tę relację:

*Gdy Jakub wydał te polecenia swoim synom, złożył swe nogi na łożu, wyzionął ducha i został przyłączony do swoich przodków.*

Po serii błogosławieństw, jakie Jakub udzielił wszystkim swym synom (49, 1–28) księga relacjonuje moment jego odejścia z tego świata, zakończony pogrzebem (49, 29–50, 13). Wiersze 29–33 stanowią pierwszą część opowiadania, dotyczącą ściśle zapowiedzi swej śmierci przez patriarchę, a następnie jej chwilę. Polecenie (וְיָצַא)<sup>68</sup>, jakie wydał ojciec synom dotyczyło pochówku w miejscu rodzinnym pogrzebów, w grocie Makpela, zakupionej niegdyś jeszcze przez Abrahama, w której zostali pochowani wszyscy przodkowie rodu (w. 29b–32). Współczesnego obserwatora sceny musi zadziwić to precyzyjne wyszczególnie-

<sup>65</sup> Por. M. Weinfeld, dz. cyt., s. 200.

<sup>66</sup> Por. D. L. Christensen: *Deuteronomy 1:1–21:9*. Wyd. 2. WBC 6A. Thomas Nelson Publ. Nashville 2001 s. 80.

<sup>67</sup> W NT odpowiednikiem tego tekstu jest Ap 22, 18–19 oraz – chociaż w sensie szerszym Jr 26, 2; Koh 3, 14; Prz 30, 5–6, por. także E. H. Merrill, dz. cyt., s. 115.

<sup>68</sup> Forma ta w księdze zawsze odnosi się do wszystkich jej adresatów, por. 2, 16, 12, 20, 26, 11, 28, 6, 32, 5.18.20, 42, 25, 44, 1, 50, 2.

nie miejsca, świadczące z jednej strony o całkowitej zgodzie na czekający wkrótce los, z drugiej zaś niewyrażona tu nadzieja na jakąkolwiek formę życia pośmiertnego<sup>69</sup>. W kontekście omawianego tematu należy to w żądanie Jakuba włączyć zatem dwa fakty: bezdyskusyjną konieczność samego pochówku, jak i ściśle przestrzeganie miejsca, w którym ma się on dokonać. Zostaje w ten sposób szczególnie uwypuklony fakt, że Egipt nie jest ojczyzną tych, którzy z decyzji Boga należą do ziemi ojców, do Kanaanu. Godne podkreślenia jest tu stwierdzenie Autora natchnionego, że polecenie swe wydał on wszystkim swoim synom, nie tylko Józefowi (w. 29.33), co sprawia, że wszyscy w równy sposób zostali zobowiązani do wypełnienia woli ojca, chociaż ze zrozumiałych względów na pierwszym miejscu Józef, niemal współgospodarz Egiptu, gdzie Jakub umarł. Ukazuje się w ten sposób nie tylko rodzinna solidarność<sup>70</sup>, lecz przede wszystkim zawężenie pola dialogu dotyczące wszystkich członków rodziny w równym stopniu. Każdy bowiem musi wypełnić wolę odchodzącego ojca.

Jeśli zatem pokusić się o wnioski generalizujące, to w przypadku nierównorzędnych partnerów dialogu w relacjach międzyludzkich należy zauważyć, iż zawężenie lub całkowite zniwelowanie pola dialogu dokonuje się w sytuacjach:

- przede wszystkim najbardziej konkretnych, codziennych i szczegółowych, gdy chodzi o wypełnienie nakazów odnoszących się do poszczególnych osób lub działań o niewielkim lub krótkotrwałym znaczeniu;
- konieczności zabezpieczenia, utrwalenia i rozwinięcia pewnych wartości, żywotnych dla jednostki lub społeczności (życia przed głodem lub niebezpieczeństwem utraty wolności);
- zabezpieczenie własnego życia w sytuacji konfliktu z silniejszym przeciwnikiem;
- zabezpieczenie porządku moralnego oraz uchronienie się od winy;
- uszanowanie i zabezpieczenie porządku prawnego;
- konieczność zabezpieczenia tradycji i czystości wiary zarówno co do zwyczaju, jak i litery prawa;
- zobowiązanie wykonania ostatniej woli zmarłego.

Natura wyszczególnionych tu przypadków zdecydowanie usprawiedliwia brak dialogiczności postawy ich bohaterów. Cel, a co za tym idzie – treść wydawanych rozkazów czy poleceń służy dobru już to samych jednostek, już to dobru wspólnoty. Opisane tu przypadki nie wyczerpują jednak całej gamy

<sup>69</sup> Por. G. v o n R a d, dz. cyt., s. 438.

<sup>70</sup> Por. K. A. M a t h e w s, dz. cyt., s. 914.

wspólnoty. Opisane tu przypadki nie wyczerpują jednak całej gamy sytuacji, z którymi Biblia ma do czynienia. Wymuszenie posłuszeństwa i zamknięcie pola dialogu odbywać się może także w celach negatywnych, o czym świadczy choćby 2 Sm 13, 28–29 czy 1 Krl 2, 1.6. Jeżeli jednak beneficjentami sytuacji pozytywnych stają się wszyscy wykonawcy poleceń, to skutki wykonania tego, co złe, spadają na pierwszym miejscu na rozkazodawcę. Jest to już jednak inny temat.